UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00256782 4

Cohen, Hermann

Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant gehalten am 14. Februar 1904

B
2797
C6

Marburger akademische Reden.

1904. Nr. 10.

# Rede

bei der

Gedenkfeier der Universität Marburg

zur

# hundertsten Wiederkehr des Todestages

von

# Immanuel Kant

gehalten am 14. Februar 1904

von

Hermann Cohen

Marburg
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung
1904

In unserem Verlage sind erschienen:

# Marburger akademische Reden.

**1900. Nr. 1:**
Birt, Theodor, Deutsche Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Eine Rede zur Jahrhundertwende gehalten am 9. Januar 1900. gr. 8. 18 S. *M.* —.40

**1900. Nr. 2:**
Schröder, Edward, Goethe und die Professoren. Kaisergeburtstagsrede. gr. 8. 31 S. *M.* —.60

**1900. Nr. 3:**
Niese, Benedictus, Die Welt des Hellenismus. Rede gehalten beim Antritt des Rectorats am 14. October 1900. gr. 8. 24 S. *M.* —.50

**1901. Nr. 4:**
Natorp, Paul, Was uns die Griechen sind. Akademische Festrede zur Feier des 200jähr. Bestehens des Königreichs Preussen, gehalten am 18. Januar 1901. gr. 8. 26 S. *M.* —.60

**1901. Nr. 5:**
Jülicher, Adolf, Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte. Rede gehalten beim Antritt des Rectorats am 13. October 1901. gr. 8. 24 S. *M.* —.50

**1902. Nr. 6:**
Ribbert, Hugo, Über Vererbung. Kaisergeburtstagsrede. gr. 8. 32 S. *M.* —.60

**1902. Nr. 7:**
Birt, Theodor, Laienurteil über bildende Kunst bei den Alten. Ein Capitel zur antiken Aesthetik. Rectoratsrede gehalten am 19. October 1902. gr. 8. 46 S. *M.* 1.—

**1903. Nr. 8:**
Budde, Karl, Die Schätzung des Königtums im Alten Testament. Kaisergeburtstagsrede. gr. 8. 33 S. *M.* —.60

**1903. Nr. 9:**
Mirbt, Carl, Der Zusammenschluss der evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Rede gehalten beim Antritt des Rectorats am 18. October 1903. gr. 8. 26 S. *M.* —.50

# Rede

bei der

Gedenkfeier der Universität Marburg

zur

# hundertsten Wiederkehr des Todestages

von

# Immanuel Kant

gehalten am 14. Februar 1904

von

Hermann Cohen

---

Marburg
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung
1904

B
2797
C6

LIBRARY
JAN 30 1963
UNIVERSITY OF TORONTO

826195

Die Feier, welche die deutschen Universitäten an seinem hundertjährigen Sterbetage dem Gedächtnisse Kants weihen, ist eine Feier des deutschen Geistes, eine Feier des deutschen Volkes und Staates. Denn wenngleich die weltgeschichtlichen Individuen der Welt und der Menschheit angehören, so ist ihre Einwirkung auf die Menschheit durch ihre nationale Eigenart bedingt; durch das Medium ihres Volkes allein können sie auf die Menschheit wirken. Wie sehr immer die Zusammenhänge des Geistes die Jahrtausende überbrücken und die Weltalter verknüpfen, so ist es doch die nationale Individualität, welche die intime Voraussetzung bildet für den Anfang, wie für die Fortdauer der Einwirkung eines weltgeschichtlichen Geistes.

Ist schon aus diesem Gesichtspunkte die historische Bedeutung eines Genius nicht ohne die Geistesart und die Geschichte seines Volkes zu verstehen, so ist es ebenso einleuchtend, dass das Individuum selbst, das grösste und das mächtigste, in dem Geiste seines Volkes seine Wurzel hat; in dessen eigensten Richtungen seine Kreise zieht. Je ursprünglicher und freier die Originalität sich durchsetzt, desto inniger und tiefer hängt sie mit der Grundkraft der Nation zusammen, von der sie ihre Stimmung und Gesinnung empfängt. Dieser Zusammenhang von individueller und nationaler Eigenart dürfte überall bestehen; bei dem Philosophen aber ist er

zwingender; wenn anders die Philosophie das centrale Wesen des wissenschaftlichen Geistes, und der wissenschaftliche Geist hinwiederum das Centrum des nationalen Geistes eines Kulturvolks bildet.

Die Gedächtnissfeier eines deutschen Philosophen, eines solchen, wie Kant es war, und immer mehr es werden wird, hat daher nicht nur einen historischen Charakter im engeren Sinne; sie wendet nicht lediglich den Blick zurück in die Vergangenheit; wie denn die Wirksamkeit eines philosophischen Genius überhaupt unterbrochen, nicht aber abgeschlossen werden kann. Auch ist sie nicht eine ausschliesslich wissenschaftliche Feier; denn die Philosophie liegt im Herzen des deutschen Volkes. Sie muss sich zur politisch-nationalen Betrachtung erheben; zur Selbstbesinnung über die Grundkräfte, über die schöpferischen Richtungen des deutschen Geistes; wenn anders das deutsche Volk in seinem grössten Philosophen sein Selbstbewusstsein vollzieht; nicht etwa nur vor hundert Jahren vollzogen hat, sondern in seinem Geiste fortstrebt, es zu entwickeln und zu erhöhen.

Wie ist es nun aber zu begründen, dass Kant der Philosoph des deutschen Volkes ist?

Was Kant von allen grossen Philosophen vor ihm unterscheidet, besteht darin, dass er zuerst ein System der Philosophie errichtet hat. Das klingt paradox; denn seit Platon besteht der methodische Werth der Philosophie im System; auf ihm beruht die Klassicität. Indessen zeigt doch schon Aristoteles die Zweideutigkeit in diesem antiken Begriffe des Systems: sein System ist ebenso sehr ein System des Wissens, wie ein solches der Philosophie; oder vielmehr, da es zugleich ein System des gesammten Wissens sein will, so

muss es ihm an der Einheit gebrechen, welche das System der Philosophie erheischt.

Auch die neueren Philosophen, Descartes, wie Leibniz, verfolgen die Tendenz zum System; und Leibniz beweist seinen deutschen Charakter nicht zum mindesten darin, dass diese Richtung durchaus vorherrschend in ihm wird; wie er sie denn auch als eine maassgebende erkennt und kundthut. Dennoch aber leiden auch sie hierin unter der Uebermacht ihrer universellen Capacität. Sie beherrschen das gesammte Wissen; geben ihm neue Grundlagen, und organisiren dieses Gesammtgebiet kraft ihrer neuen Principien. Und wie sehr sie mehr als die Alten den Sinn und Werth der Principien erkennen, so wächst doch das Wissen selbst unter ihren spendenden Händen zum System. Das System der Philosophie gelingt auch ihnen nicht. War ihnen doch auch nicht gelungen, das System der Principien zu Stande zu bringen; der Principien, deren Entdeckung ihnen selbst vornehmlich zugefallen war.

Es war der Vorzug Newtons, dieses System der Principien zu entwerfen; auf die Principien das Weltsystem zu gründen. Und Kant wurde vorzugsweise der Schüler Newtons. Die Methode Newtons nachzuahmen, das war das Stichwort aller seiner Schriften in der ganzen Zeit seiner Entwickelung, die bis über das fünfte Jahrzehnt seines Lebens bei ihm sich erstreckte. In der Methode Newtons erkannte er den Grund des wissenschaftlichen Charakters der Naturforschung; das Princip der Gewissheit, welches die Neueren suchten.

Später aber sah er ein, und erhellte und sicherte dadurch seine Orientirung, dass Newton nur auf seine Weise vollendet hatte, was die Mathematik und die mathematische Natur-

wissenschaft von ihrem Anfange an belebte und leitete; und dass sie in ihrer Methodik der Principien ihren stetigen Gang vollziehe. Der stetige Gang der Wissenschaft wurde ihm nunmehr zum Stichwort; das Beispiel Newtons war in den Zusammenhang einer geschichtlichen Uebersicht eingetreten.

So wurde Kant zum ersten Systematiker der Philosophie; so konnte er erst es werden, weil jetzt erst ein System der Principien erreicht worden war. Und nur auf dem System der Principien beruht, nur in ihm besteht das System der Philosophie.

Von der mathematischen Naturwissenschaft wurde dieser Begriff, dieser Gedanke der Principien und ihres Systems auf das Problem der Geisteswissenschaften übertragen. Auch in ihnen müssen Principien walten; und auch diese müssen einem System entspringen, wenn sie für die Philosophie zum Problem sollen werden können. Müsste man daran aber verzweifeln, so müsste man an dem System der Philosophie verzweifeln; dieses schliesst die Principien der Geisteswissenschaften ein. Kant errichtete das System derselben in seiner Ethik, welche das zweite Glied im System der Philosophie wurde.

Der neue Begriff des Systems erschuf so einen neuen Inhalt. Aber auch der Umfang des Systems veränderte sich demzufolge. Und es ist eine lehrreiche Wirkung der methodischen Consequenz, die sich gerade an diesem Punkte darthut. Die menschliche Kultur hat sich von ihren Urzeiten an ebenso enthusiastisch und urkräftig in der Kunst schöpferisch erwiesen, wie in der Wissenschaft. Auch hat die Philosophie es wahrlich nicht an Lichtblicken fehlen lassen über die ursprüngliche und centrale geistige Bedeutung dieser Schöpfungen.

Dennoch hat die Aesthetik keine Selbständigkeit besessen, weder in der alten, noch in der neueren Philosophie. Nicht einmal der Name war für sie vorhanden. Erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts ist der Name entstanden, und mit ihm die Zuweisung des Problems an ein besonderes Seelenvermögen.

Damit wurde für die Eigenart des Problems der Sinn geweckt; seine Selbständigkeit aber, als die eines philosophischen Problems, war damit noch nicht anerkannt; sie konnte erst in dem Zusammenhange des aesthetischen Problems mit allen den anderen philosophischen Problemen zur Erkenntniss kommen. Kant setzte die Aesthetik als drittes Glied in das System der Philosophie ein.

Mit ihr empfing das System einen neuen Umfang. Logik und Ethik erschöpfen seinen Begriff nicht; es bleibt ein Torso ohne die Aesthetik; Logik und Ethik selbst fordern die Aesthetik für den einheitlichen Begriff des Systems; wenn anders das System der Philosophie das System der Kultur zu begründen hat.

Diese Ergänzung war die Consequenz jener Richtung auf das System, von welcher der philosophische Genius getrieben wurde. Kants Studien und Erlebnisse auf den Gebieten der Kunst waren keineswegs beträchtlich; auch sein persönliches Verlangen nach ihr nicht begehrlich. Aber das war die Macht des Genius, dem vor Allem die Natur in der Grösse und Reinheit ihrer Erscheinungen offen lag, dass er von ihr zu der Frage auferweckt wurde: was bedeutet dieses Gefühl für das Schöne und das Erhabene in dem menschlichen Bewusstsein? Und diese Frage musste alsbald im Sinne des Systems praecisirt werden: was bedeutet das

aesthetische Gefühl für den Zusammenhang der philosophischen Erkenntniss? Wie Logik und Ethik die Aesthetik forderten, so konnte auch die Aesthetik nur auf dem Grunde von Logik und Ethik Bestand gewinnen.

Wir haben bis jetzt erwogen, wie in Kant ein originaler Philosoph erstanden ist: der Schöpfer nicht eines, sondern des Systems der Philosophie, von dem es sich verstehen lässt, dass er der Philosoph seines Volkes werden konnte. Versuchen wir jetzt, uns klar zu machen, wie er in dieser seiner Eigenart der Philosoph des deutschen Volkes geworden ist. Nicht nationale Eitelkeit und ruhmsüchtige Ueberhebung verlockt uns dazu; es leitet uns vielmehr die geschichtliche Einsicht, dass wir über das schulmässige Fachwerk seiner Terminologie hinaus ihn nicht zu begreifen vermöchten, wenn es uns nicht gelingen könnte, aus seinen nationalen Wurzeln heraus ihn zu erfassen. Da quillt das Herz seines Geistes, die Praedestination seines Genius. Und hinwiederum ist es ebensosehr Mahnung, wie Tröstung, welche von solcher Spiegelung ausgeht.

Das Fundament, welches Kant für sein System legte, war die Logik, die er Kritik der reinen Vernunft benannte. Sein Interesse war wahrlich nicht auf die Mathematik, die Astronomie und die mathematische Naturwissenschaft beschränkt; von Anfang an ergreifen ihn die grossen Fragen der Moral und der Religion; und er verbindet bisweilen auch beide Probleme in seinen ersten schriftstellerischen Arbeiten. Aber wie er die Methode Newtons der Metaphysik unablässig zum Vorbild aufstellte, so herrscht in ihm der Gedanke vor, dass die Logik allein den ersten Spatenstich zum Bau des Systems thun dürfe. Freilich ist dies

der Platonische Geist, der in ihm wieder lebendig wird. Kein Anfang in der Philosophie ist fruchtbar, ist wahrhaft, es sei denn auf Grund der Mathematik. Kein Problem der Philosophie darf aufgerollt werden vor dem der Logik; und die Logik hat keinen Anfang, wenn nicht in ihrer Orientirung an der Mathematik.

Dieser Platonische Geist war aber im Mittelalter schlafen gegangen. Für den Ruhm und für das Verständniss des deutschen Geistes ist es jedoch weder allgemein genug bekannt, noch richtig erkannt, dass ein deutscher Mann es war, welcher als der Allerersten einer diese Verbindung der Logik mit der Mathematik wieder anknüpfte: ein Winzersohn von der Mosel, der Cardinal Nicolaus von Cues. Er war ein deutscher Mann, mit dem Heimathgefühl des Deutschen und mit dem erwachenden Natursinn, wie er dem Freunde von Aeneas Sylvius zuzutrauen ist. Er übernahm den Auftrag, die Werke des Archimedes zu ordnen und zu übersetzen. Und das Fundament seiner Philosophie bildet der Satz: Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam. Das war die echte Erneuerung des Platonismus; der erste Sonnenstrahl der Renaissance.

Und „unsere Mathematik“ hat hier eine bedeutsame Praegnanz. Die Mathematik ist unser; sie ist unser Bewusstsein; das Zeugniss der Vernunft, in welchem unser Selbstbewusstsein begründet ist. Man kann diesen originalen Geist nicht lesen, ohne von diesen intimen Spuren der deutschen Art gerührt zu werden. Es ist die Vernunft, und zwar die wissenschaftliche Vernunft, in welcher das Wesen, der Geist des Menschen sich offenbart. Und Offenbarung versteht

dieser kühne Denker im Sinne der Entwickelung und der Selbstentwickelung der Vernunft.

Die Kanäle, welche Cusa mit seinen Nachfolgern verbinden, sind leider verschüttet; es wäre von höchstem Werthe, wenn sie, oder auch nur Verzweigungen von ihnen wieder aufgedeckt werden könnten. Nach verschiedenen Richtungen gehen die Einflüsse. Die erste einschneidende Wiedererweckung bildet Descartes. Aber wie fundamental immer seine Methodik ist; wie es als geschichtlicher Anfang anerkannt bleiben muss, dass er wiederum lebendig und eindringlich an die Mathematik anknüpft; die Einheitlichkeit des Denkens erreicht er nicht; sie geht ihm nicht auf. Der Freund der Christine von Schweden hält seinen Blick nicht rein und klar an dem einzigen, einheitlichen Anfange fest. Es tritt bei ihm sogleich eine Verbindung der Interessen ein, die zu einer Verquickung der Probleme wird. Dadurch wird sein Anfang schwankend und zweideutig; sein Schwerpunkt wird unsicher. Die Vernunft bleibt nicht seine einzige Autorität.

Nach ihm trat Leibniz auf den Plan; der erste deutsche Mann, der als Gelehrter auf allen Gebieten des menschlichen Wissens, auch als Staatsmann und als Philosoph in der weitesten und in der strengsten Bedeutung des Wortes die Aufmerksamkeit und die Achtung Europas auf sich zog. Er war Protestant. Und er war dies in demjenigen præcisen Sinne des Wortes, der für die Philosophie in Betracht kommt. Es war die geschichtliche Tendenz des Protestantismus, die in seinem universalen Geiste sich fortführte, und neu wieder anbahnte. Das Recht der Vernunft, der wissenschaftlichen Vernunft erglühte wieder in ihm. So

wird er, der Entdecker des Princips der lebendigen Kraft, der Wiederentdecker des Idealismus.

Er strebt mit aller Sehnsucht seines Genius zum System hin. Und es ist das System des Idealismus, das er begründen möchte; zu dem er in der That die Grundlagen legte. Denn es ist der Platonische Geist mit aller Schärfe der Kritik in ihm wirksam; in der Mathematik und der Mechanik erkennt und legt er das Fundament des Systems. Keine Logik ohne Orientirung an der Mathematik, das ist auch seine Losung. Und bei aller Harmonie, auf die sein System gestimmt ist, dennoch keine Verquickung mit Moral und Religion; sondern nur Sammlung der Probleme unter dem idealistischen Begriffe des Bewusstseins. Dieser allein klärt seinen Weg. Das ist sein Protestantismus. Wissenschaft auf Grund der Mathematik für sich allein, und keine Schranken für sie, weder in irgend einer Autorität, noch durch irgend ein noch so wichtiges Problem. Das ist die Aufrichtigkeit, welche die erste Grundbedingung des wissenschaftlichen Geistes bildet; die Frucht der Klarheit, welche aus der Saat der Reformation aufzugehen begonnen hatte.

Auf diesem Boden war Kant erwachsen, ein Kind des Pietismus seiner Zeit, und im Pietismus von seinen Eltern, den Sattlersleuten in Königsberg erzogen. Das war der erste grosse Schritt, der seinen Gang zeichnet, dass er, der im Sturm und Drang alle Falten des Systems zugleich hätte lüften mögen, dennoch, von der grundehrlichen Art seines Wesens geleitet, zunächst festgebannt bleibt bei der Kritik der reinen Vernunft.

Die Logik ist in ihr der positive Haupttheil. Die zweite grössere Hälfte des Werkes giebt der Kritik nach ihrem ge-

wöhnlichen Sinne den Namen. Sie kritisirt die Ansprüche der Religion und der mit ihr mittelalterlich verhafteten Metaphysik. Der erste Theil aber bildet den positiven Grund des Lehrgebäudes; er enthält die Begründung der mathematischen Naturwissenschaft; der Erfahrung, wie Kant sie vorzugsweise nannte, um das Schlagwort der Erfahrung abzustumpfen. Die Möglichkeit der Erfahrung wurde das fundamentale Problem.

Erfahrung ist nicht der selbstverständliche Begriff, für den man sie hält, wenn man nicht einsieht, dass die mathematische Naturwissenschaft vorzugsweise ihren Inhalt bildet. Die Möglichkeit der Erfahrung, das ist das Kantische Urproblem. Sein genauer Inhalt macht es unmöglich, dass es mit einem anderen Problem vermischt; geschweige, dass ein anderes ihm untergeschoben werden könnte. So wird die exacte Wissenschaft dasjenige Factum, auf welches seine Logik bezogen, in welchem seine Philosophie begründet wurde. Das Factum der Wissenschaft und die Beziehung auf die Möglichkeit der Erfahrung, das sind seine beständigen Ausdrücke; sie bezeichnen die grundlegende Richtung in ihm.

Dieser Platonische Anfang wurde sein Anker. Die deutsche Art hatte ihn wieder ausgegraben. Sie führte Kant zu seinem Ziele. Die Vernunft wird bei ihm vorerst als die wissenschaftliche Vernunft in Reinheit dargestellt. Reine Vernunft bedeutet die Wissenschaft in ihren Principien. Intellectus purus war der historische Name; die reine Vernunft aber schloss nur diejenigen Arten des Geistes in sich, welche und sofern sie die Reinheit der Wissenschaft zu beglaubigen beitragen.

Der deutsche Geist hatte schon in Leibniz gegen die Engländer mit ihrem Sensualismus, auch gegen den Mangel an Consequenz bei Newton, diese Reinheit der wissenschaftlichen Vernunft auf den Schild gehoben; auch gegen den Spiritualismus Descartes', in dessen Zweideutigkeit der Materialismus ziemlich offen lag. Nunmehr aber gelang es ihm, das System des Idealismus zu begründen.

Kants Idealismus durfte mit dem wissenschaftlichen Realismus sich identificiren. Er war nicht der Realismus des Selbstbewusstseins, der jenseit des Platonischen Geistes sich vor und nach Kant aufthat. Kant kennzeichnete ihn als den träumenden Idealismus. Sein Idealismus ist der Idealismus der Principien. Principien sind Grundlagen, welche der wissenschaftliche Geist sich selbst legt, indem er sie probirt; welche er, das Bestehen der Probe vorausgesetzt, als Principien, als Grundlegungen (ὑποθέσεις), von dem Inventar der Begriffe und der Erkenntnisse auszeichnet. Solche Rechenschaft für die Grundlagen, solche Selbstrechtfertigung der Ideen kann nur in der Wissenschaft vorbildlich werden, in der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft. Ist aber das Prototyp einmal in seiner methodischen Praegnanz erfasst und gesichert, so kann es auch für die anderen Arten des Wissens zum Vorbild werden. Der Idealismus ist zwar in den mathematischen Ideen erdacht worden; aber in der Idee des Guten strebte er seine Vollendung an. Die Logik muss zur Ethik führen; sie führte Kant geradlinig zu ihr.

Schon in der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant in deren zweitem Theile mit den Problemen der Ethik gerungen; aber sie waren damals noch nicht als solche der Ethik benannt und abgesondert. Abgesondert mussten sie aber erst werden von einer Lehrverfassung, der sie eingegliedert waren, ohne zu einem freien Gebrauch ihrer Gliedmassen kommen zu können. Die Ethik war im Mittelalter der Metaphysik eingeordnet und untergeordnet; die Ethik, wie die Logik. Diese Metaphysik aber schwebte in einer unfreien Lage zur Religion und Theologie. Vor Allem musste Kant die Logik von dieser Metaphysik emancipiren, die als Dialektik entlarvt wurde. Die Logik befestigte sich nach Kants Gleichniss als die Insel der Erfahrung im Ocean des Scheins. Aber diese negative Kritik war nur die nothwendige Vorarbeit.

Die Widersprüche, welche in der Dialektik aufgedeckt wurden, wurden nicht etwa als conventionelle Vorurtheile nachgewiesen; sondern mit einem Scharfsinn, der nur mit dem Platons sich vergleichen lässt, wurde die Aufklärung erbracht, dass es die wissenschaftliche Vernunft selbst sei, welche in die Widersprüche verstrickt werde, die den Inhalt der Metaphysik bilden. Sie heften sich alle an den Begriff des Absoluten, das Räthselwort der unwissenschaftlichen Gesinnung. Denn die wissenschaftliche Gesinnung bindet sich an ihre Principien, von denen sie die Selbsterkenntniss hat, dass sie selbst in ihrem wissenschaftlichen Verfahren sie zu legen, zu prüfen und zu beglaubigen hat.

Indem nun aber Kant den Ursprung des Absoluten nicht in subjectiver Willkür, nicht im Uebermuth der Vernunftverachtung, noch im Kleinmuth des Aberglaubens annahm,

konnte es ihm gelingen, das übernatürliche Ding des Absoluten mit seinen unzähligen Fangarmen gelassen und behutsam aufzulösen in ein Gebinde von Aufgaben. Und diese Aufgaben sollten nicht als Fragezeichen stehen bleiben; sondern sie sollten zu Lösungen der ewigen Probleme sich erschliessen. Diese Lösungen sollte die Ethik bringen. Durch ihre positive Leistung sollte die Metaphysik, die Philosophie des Mittelalters, entsetzt und ersetzt werden. Die Ethik sollte die Metaphysik des neuen Weltalters werden. Die Vorbereitung dazu hatte der deutsche Geist in der Reformation vollzogen.

Ein Wort, in dem eine weltgeschichtliche Tendenz sich ankündigt, ist nun einmal nicht eindeutig, wie ein Rechenpfennig. So haften auch dem Worte Glauben alle die harten Kämpfe an, in denen das junge Gemüth einer neuen Zeit und eines neuen Lebens zu einer neuen Freiheit emporstrebt. Aber wie sehr der Glaube der neuen Religionsform noch immer mit Begriffen verbunden bleibt, die nicht in der reinen Vernunft aufgehen, so kann dadurch das neue Leitwort zwar in seiner Klarheit getrübt, und daher in seiner Wirksamkeit geschwächt und unsicher gemacht werden; trotz alledem aber kann die Tendenz eines solchen weltgeschichtlichen Stichwortes nicht verdunkelt, und auch nicht vollständig gekrümmt werden. Das Individuum wird durch den Glauben in seine unveräusserlichen Rechte eingesetzt.

Das ist die innere Verwandtschaft der Reformation mit dem Humanismus, dass sie Beide das Individuum zum Problem und zum Princip der neuen Welt machen. Hätte es der Humanismus zu einer Ethik zu bringen vermocht, so wäre vielleicht die Reformation als eine Zwischenstufe erübrigt.

Aber dem ist bekanntlich keineswegs so; der Humanismus blieb diesen Fragen gegenüber in den Vorstadien stecken; und sein Naturalismus verrieth besonders dem Probleme des Staates gegenüber eine Naivetät, die man auch versucht werden kann, Cynismus zu nennen. Das sittliche Gemüth war noch ganz ungeschult; die neue Freiheit des aesthetischen Genusses hatte es verwildert. Die Religion musste erst das Individuum ebenso auf seine Aengste, seine Sorgen und seine sittlichen Nöthe, wie auf seine Hoffnungen, seine sittlichen Kräfte, seine inneren Werthe zur Einkehr bringen. Aus dem Glauben, wie gebunden er auch in der Religion selbst noch blieb, erwuchs doch der Vernunftglaube, wie ihn das Zeitalter Leibnizens in seiner natürlichen Theologie und Moral benannte; wie ihn auch Kant unmissverständlich meinte, wo er das falsche Wissen aufhob, um dem Glauben Platz zu machen.

Der Fortschritt von der Religion zur Ethik ist nothwendig. Denn was hilft es, wenn die Gebote der Sittlichkeit immer nur für das gehalten werden, was sein sollte, von dem aber gar nicht eingesehen werden kann, dass es sein werde, weil die Religion immer nur höchstens durch Gefühle und Gesinnungen, nicht aber in freier wissenschaftlicher Methodik diese Gebote zu begründen vermag. Oder bildet die Geschichte der sittlichen und selbst der religiösen Erfahrung etwa keinen Widerspruch gegen die Forderungen der Sittlichkeit? Es war die Religiosität, die sich schon in Rousseau regte, welche aller weltlichen Sittlichkeit entgegentrat, wie sie in der allgemeinen, auch der religiösen Kultur sich darstellt. Kant beruft sich auf Platon und seine Republik, indem er der Sittlichkeit der Erfahrung gegenüber die Unbedingtheit der sittlichen Ideen als den Eckstein der Ethik aufstellt. Kein

Abfinden mit der Wirklichkeit; kein Ausgleichen und optimistisches Harmonisiren, wie es die weltliche Religiosität zweideutig macht; sondern unversöhnlicher Widerspruch zwischen Sein und Sollen. Das Sein, und wenn es nach Jahrtausenden zählt, darf nicht entscheiden über das Sollen. Die Logik ist die Logik des Seins; die Ethik die Ethik des Sollens.

Das Absolute der Metaphysik heisst mit dem deutschen Namen das Unbedingte. In der Aufgabe der Ethik war ein neues, ein wahrhaftiges Absolutes an den Tag gekommen: das Unbedingte der sittlichen Idee. Darin wurde das Problem der Ethik gegründet, als einer reinen Erkenntniss; zwar unterschieden von der der Wissenschaft, deren Unbedingtheit von anderer Art ist, aber doch Erkenntniss; wenn anders sie in Ideen ihren Grund hat, in Grundlegungen der nach der Methode der Wissenschaft verfahrenden sittlichen Vernunft.

So ist das Unbedingte, das Absolute, zum Princip geworden in der Kritik der praktischen Vernunft. Es ist der Ursinn des Gesetzes in der zweiten Bedeutung des Wortes. Denn das Sittengesetz ist nicht das Naturgesetz; geschweige ein Naturgesetz; das Sollen ist verschieden vom Sein. Beim Cirkel darf ich nicht fragen, was er sein soll; beim Menschen darf ich nicht stehen bleiben bei der Frage, was er sei, als Naturwesen, und ob er es seither bis an die Sterne weit gebracht habe, als geschichtliches Wesen. Die Ethik lehrt, was er sein, was er werden soll. Natur und Geschichte sind dabei als Quellen der Erfahrung sorgsam zu erforschen; aber sie entscheiden nicht über das sittliche Schicksal, über die Aufgabe des Menschen zur Sittlichkeit.

Das ist der Kern, aus dem Kants Ethik herauswächst: dass die Ethik eine Ethik des Gesetzes sein muss. Darum muss der Unterschied zwischen Sittengesetz und Naturgesetz unausgleichbar sein, weil das Naturgesetz dem Sinne der Unbedingtheit nicht gerecht werden kann, welche für das Sittengesetz gelten muss. Bei dem Naturgesetz handelt es sich nicht um die Zukunft, und daher nicht um eine neue Natur. Das Sittengesetz dagegen steht auf dem Gedanken von einer unaufhörlichen Wiedergeburt des Menschen, einer Umschaffung, einer Erhöhung seines Wesens und seines geschichtlichen Niveaus. Jeder kluge Zweifel an diesem neuen Sein des Sollens ist Unglaube; Widerspruch gegen den Vernunftglauben, gegen die sittliche Vernunft. Das Sittengesetz ist das Absolute; seine Geltung bedeutet die Unbedingtheit der sittlichen Vernunft. Ohne die unbedingte Geltung des Sittengesetzes keine sittliche Vernunft.

Ebenso aber auch kein Sittengesetz ohne das Gesetz der Vernunft. Die Methodik des Gesetzes führt daher zur Autonomie, als dem Princip der Ethik. Auch hier vollzieht sich die eigentliche Scheidung von der Metaphysik des Mittelalters. Das ganze Mittelalter, auch das noch immer fortlebende, plagt sich mit der Frage, ob Freiheit oder Naturnothwendigkeit die Handlungen der Menschen bestimme. Freiheit von Gott und gegen Gott; Freiheit ebenso auch gegenüber der Natur. Da jedoch das Sittengesetz ausser Correlation gesetzt ist zum Naturgesetze, so wird diese Frage zu einer Frage der Scholastik. Die neue Philosophie, die überall, wo sie sich anbauen will, ihren Grund sich erst selbst legt, kann auch als Ethik nur mit ihrer Methodik beginnen.

Wenn man in richtigem Gefühle allezeit in der Freiheit den Grund der Sittlichkeit gesucht hat, so muss diese Freiheit ein Gesetz sein, aber ein Sittengesetz; nicht ein Naturgesetz. Und wie wird dieses Gesetz der Freiheit zu entdecken und zu formuliren sein? Das musste die zweite Frage werden, nachdem die erste auf das Gesetz hin gerichtet war. Damit aber beginnt wieder die Analogie des Sittengesetzes mit dem Naturgesetze hervorzutreten; die Analogie, welche in der einzigen Methodik, die es für die Erkenntniss giebt, gelegen ist.

Das Gesetz muss ein Gesetz der Vernunft sein; hier der sittlichen, wie dort der theoretischen. Das ist die Bedeutung der Autonomie: das Sittengesetz ist das Gesetz der sittlichen Vernunft. Keine Autorität, kein Gott selbst darf es gegeben haben. Die sittliche Vernunft kann es nur verantworten, wenn sie es als ihr eigenes Gesetz erkennt, entdeckt, und in jedem Momente des sittlichen Daseins stets von Neuem es zu erzeugen als die ewige Aufgabe ansieht. Es ist nicht gegeben, wie der Sinne Glück; sondern es ist und bleibt die ewige Aufgabe, in deren Unbedingtheit, deren Gewissheit, deren Klarheit der sittliche Mensch den Gehalt, die Kraft, den Werth seiner Vernunft erkennt, und in ihr den Werth seines Lebens.

So stellt denn die Autonomie, als das Princip des Vernunftglaubens, eine Fortführung der Methode des reinen Idealismus dar. Die Begründung, die Selbsterkenntniss, die Rechenschaftsablegung des Sittengesetzes, als der Selbstgesetzgebung, ist damit erreicht und klargestellt — für den, der sehen kann und sehen will. Aber wie steht es nun um den Inhalt, den diese Autonomie in sich birgt, den sie zu ge-

währleisten doch auch wohl geeignet sein soll? Es ist ein verrätherisches Symptom von dem Schlummer der Zeiten, welche die Gewalt dieses Inhalts nicht erkannten, und nicht erahnten.

Das eigene Gesetz der sittlichen Vernunft, es ist inzwischen immer lebendiger zum Problem des eigentlichen Grundgesetzes des modernen Staates geworden. Was Kant praktische Vernunft nennt, das nennt er ebenso auch Willen. Das Gesetz der praktischen Vernunft ist das Gesetz des Willens; das Gesetz, welches nur dadurch Gesetz ist, dass der Wille selbst es sich giebt. Wenn anders nun die sittliche Form, in welcher die Gemeinschaft moralischer Wesen sich bilden kann, der Staat ist, so kann es nicht im letzten Grunde der Zwang sein und bleiben, in welchem der Staat seinen Grund hat; der Staat, in dem der Wille der sittlichen Menschen sein Gesetz, seine Verfassung, seinen Bestand erlangt. Der Staat ist der Staat der Sittlichkeit. Das ist der Sinn der protestantischen Staatsidee, dass der Staat ein innerliches, unmittelbares Verhältniss zur Sittlichkeit annimmt, das er nicht anderswoher zu erborgen hat.

Wenn aber dem Staate diese Eigenkraft der Sittlichkeit beiwohnt, so muss sein Gesetz, und der Wille, von dem dieses Gesetz ausgeht, auf der Selbstgesetzgebung beruhen, kraft welcher die Menschen, die diesen Staat bilden, ebenso sittliche Menschen werden, wie Bürger dieses Staates. Die Autonomie hat keinen geringern Inhalt als den der unbedingten Antheilnahme, Antheilhaftigkeit aller Staatsbürger an dem Staatswillen und den Grundgesetzen, welche von ihm ausgehen. In der ethischen Autonomie ist der politische Inhalt gegründet, der die Consequenz der protestantischen

Staatsidee bildet; des Staates, der die geistige und sittliche Ausbildung der Kirche abgenommen, und als eigene Aufgabe auf sich genommen hat.

Kant selbst hat den Inhalt seines formalen Sittengesetzes in einer erweiterten Ausdehnung dargelegt. Aber aus seiner Perspective wird der engere Horizont nur um so deutlicher. Im Geiste seines Jahrhunderts ist es nicht der Staat, sondern die Menschheit, an die er seinen kategorischen Imperativ anlegt: die Menschheit in deiner Person, wie in der Person eines jeden Andern. Die Idee der Menschheit wird der Inhalt der Autonomie, des Sittengesetzes, des kategorischen Imperativs. Wird man auch hier noch immer den Inhalt vermissen? Indessen hat hier Kant an deutlichster Nutzanwendung es nicht fehlen lassen. Die Menschheit ist Selbstzweck, ist Endzweck. Sie soll daher in der eigenen Person, wie in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel behandelt, gebraucht werden. Das ist die Formulirung des kategorischen Imperativs, in welcher die anderen gipfeln: die Idee der Menschheit, als des absoluten Endzwecks.

Das Absolute des Sittengesetzes hat nunmehr seinen sonnenklaren Inhalt empfangen. Der Sonnentag der Sittlichkeit, der Sittentag der Politik ist mit diesem Satze angebrochen. Der kategorische Imperativ hat von jeher in dem Gerücht gestanden, dass etwas Grosses in ihm sich offenbart habe. Die Grösse des Satzes liegt in seiner Unbedingtheit. Es darf keinen Unterschied unter den Menschen geben, der ihren Charakter, als Selbstzweck in der Kultur der Menschheit und des Staates zu arbeiten, bei dieser Arbeit vernichtet und vereitelt. Von diesem Grundsatze darf es wohl ausgesprochen

werden, dass er einen wahrhaften Ruhm bildet in der gesammten Geschichte des deutschen Geistes.

Die Logik hatte zur Ethik den Weg gewiesen und gebahnt. Der ethische Geist wurde nun aber zum Spürsinn für alle menschliche Kultur. Von jeher hatte man an der Kunst Anstoss genommen. Man kennt die Paradoxie, in die Plato durch seinen aesthetischen Enthusiasmus getrieben wurde. In der neuern Zeit haben plattere Philosophen, insbesondere Bacon, der noch dazu gar keinen moralischen Antrieb dafür hatte, das sittliche Recht der Kunst bestritten. Am Herzen des deutschen Volkes war die Poesie erblüht; mit seinem Glauben hatte sich die Musik verschwistert. Es bedurfte nicht erst des religiösen Glanzes der bildenden Kunst, um den Zusammenhang von Kunst und Sittlichkeit ausser Frage zu stellen. Fraglich aber konnte dies werden, und es war zum eigentlichen Hemmniss geworden: ob nicht die Kunst von der Sittlichkeit abhängig sei, und ebenso daher das aesthetische Geniessen in dem sittlichen Urtheile aufgehe. Mendelssohn, der Freund Lessings, als der er sich in den Fragmenten zum Laokoon immer lehrreicher herausstellt, hat den aesthetischen Sinn von dem moralischen unterschieden; und damit die Grundlegung der Aesthetik vorbereitet. Bei Baumgarten wurde der Zusammenhang mit der Erkenntniss noch nicht gelockert, obwohl er zuerst im lateinischen Ausdruck die Aesthetik benennt. Es war die erste Vorbedingung für die Selbständigkeit der Aesthetik, dass sie von den erbaulichen Zwecken der Moral befreit wurde; aber das Vergnügen durfte doch wohl nicht als der souveräne Zweck der Kunst geltend bleiben.

Es ist ergreifend, wie unsere grossen Dichter sich mit dem Gedanken quälen, welchen sittlichen, welchen geistigen Werth überhaupt die Kunst habe. Es ist die Rechtfertigung, die ihr aesthetischer Glaube anstrebt. Und zwar richtet sich diese ihre Gewissensfrage nach den zwei Seiten des Geistes, deren Recht unbestritten ist: nach der theoretischen, wie nach der ethischen. Ihre Kunst soll nicht blosse Kunst des Scheins sein; sie soll der Wissenschaft gemäss, ihren Gesetzen gerecht, ihrem Inhalt getreu werden. Die Natur darf durch die Phantasie nicht verletzt werden. Idealisirung heisst Erhöhung der Natur zu ihrer Gattungsform in jeder ihrer Erscheinungen.

Am wenigsten aber sollte die Freiheit der Phantasie missverstanden und missbraucht werden zur Verstümmelung der Sittlichkeit. Die reinen Formen, die Gestalten, die göttlich unter Göttern scheinen, sie sind die Ideen, welche Kant wiedererweckt hat. Sie entspringen in der Logik; sie beherrschen die Ethik; sie können nicht zu Schatten werden in der Aesthetik; es wäre denn, dass das Ideal und das Leben selber nur das Reich der Schatten wäre.

Das ist der methodische Grund, aus dem Kant die Aesthetik als einen selbständigen Theil der Philosophie entdeckt hat: dass er im System und für das System der Philosophie sie erdacht hat. Und das ist der deutsche Geist des Leibnizischen Zeitalters, des Zeitalters der deutschen Aufklärung, der sich hierin kundgiebt: dass es für ihn keine Kunst ohne Sittlichkeit geben kann. Freilich war diese ethische Gesinnung in seinem logischen Geiste gegründet. Auch die Natur muss der Kunst als heilig gelten; sie verbessern zu wollen, kann nur Barbarei sein, künstlerische

Wildheit und Unreife. Die Natur ist die Natur der Vernunft; will die Kunst etwa etwas Anderes sein als Phantasie der Vernunft? Um so dringlicher wird nun der Anspruch der sittlichen Vernunft an die Freiheit der Kunst. Alle ihre Macht muss ihre Wurzel haben ebenso wie in der Naturerkenntniss, so auch in der Sittlichkeit. Wird diese Wurzel geknickt, diese Quelle verschmäht, so kann nicht echte Kunst entstehen, noch gedeihen.

Das ist der deutsche Geist der Kunst, wie ihn Kant in der Kritik der Urtheilskraft zur Offenbarung gebracht hat: Ungebrochener Zusammenhang der Kunst mit der Natur und mit der Sittlichkeit. Und es darf immerhin als ein Symbol betrachtet werden, wie es als ein solches für Goethe gegolten hat, dass Kant seine Aesthetik in demselben Buche niedergelegt hat, in welchem er der biologischen Naturforschung mit der Treffsicherheit des philosophischen Genius diejenigen Wege vorgezeichnet hat, welche nachher Darwin mit seiner gigantischen Arbeitskraft und seinem weiten, naiven Blick der Forschergrösse durchschritten hat, die jedoch logisch klar zu beleuchten und sieghaft zu begründen, ihm nicht gegeben war. So wurde die Kunst vorab an die Natur gekettet. Darin gerade erblickte Goethe die Freiheit für das aesthetische Schaffen. Die Analogie der aesthetischen und der teleologischen Urtheilskraft wurde für Goethe der Punkt, der ihn zu Kant hinzog. War er es doch auch, der ihn in jener Neujahrsnacht endlich durch Kant mit Schiller verknüpfte.

Schiller dagegen war von der moralischen Seite her mit seiner ganzen Seele Kant zugeflogen. Bei ihm war es das Land der Freiheit, das ihm die reinen Formen zur Klarheit

brachte. Kant hatte das Interesse aus dem aesthetischen Urtheile ausgetilgt. Das wäre Materie, nicht minder als die theoretische Vorschrift und das objective Vorbild. Eine Art von Interesse aber blieb erhalten, und wurde hochgehalten: das moralische Interesse am Schönen. Die sittlichen Ideen wurden jedoch zum Stoff, auf den die Kunst nach derselben Methodik bezogen ist, wie auf die Natur. Natur und Sittlichkeit werden die Stoffe, richtiger der Stoff der Kunst. Was ist nun aber die Form selbst, welche diese beiden reinen Inhalte in Stoffe auflöst; vielmehr in den einen Stoff. der durch die Form getilgt wird?

Diese Form, für welche Natur und Sittlichkeit die unerlässlichen, die unverletzlichen Stoffmotive werden, diese reine aesthetische Form ist selbst kein Ding, kein Gegenstand von einer selbständigen Wirklichkeit. Wenn sie zwar an einem Gegenstande der Natur oder einem Gebilde der Kunst in die Erscheinung tritt, so ist es doch immer das Subject selbst, und zwar das Subjectivste am menschlichen Subject, nämlich das Gefühl, das aesthetische Gefühl, in dem das Schöne Object und Wirklichkeit wird.

Das aesthetische Bewusstsein ist das Bewusstsein des Gefühls; das Bewusstsein, in welchem alle Objectivität, wie rein und scharf sie gestaltet werden muss, dennoch in die reine Subjectivität des Gefühls zurückfliesst. Nicht Erkenntniss, nicht Sittlichkeit sind der Zweck, sind der Inhalt und Gegenstand der Kunst; sie Beide sind vielmehr nur der nothwendige, an sich schon reine Stoff der Kunst. Gegenstand und Inhalt des aesthetischen Bewusstseins ist das aesthetische Gefühl selbst.

Wie der Wille das Bewusstsein der Ethik ist, so das Gefühl das der Aesthetik. Das Gesetz des Willens ist das Sittengesetz, wie es die Autonomie erzeugt. Von welcher Art ist das Gesetz der Aesthetik, als das Gesetz des Gefühls? Gäbe es ein solches Gesetz nicht, so könnte es keine Aesthetik geben, vollends nicht als eines Gliedes im System der Philosophie. Es giebt Gesetze des Schönen; aber nicht die Wissenschaft hat die Aufgabe, diese Gesetze zu entdecken. Diese Aufgabe ist das Werk des Genies. Das Genie giebt seiner Kunst das Gesetz. Die Kunst ist die Kunst des Genies.

Nicht Willkür, Laune und Zufall sind die Kräfte des Genies; sondern Gesetze, deren Geltung, deren schöpferische Originalität das Genie bezeugt. Wie der Gegenstand des Schönen in das subjective Gefühl übergeht, so geht der Begriff des aesthetischen Gesetzes in das persönliche Gesetz des Genius über. Ist es dadurch etwa weniger Gesetz? Die Kunst wäre nicht, als was Kant sie enthüllt hat, die Kunst des Genies, wenn darin nicht die reichste und gediegenste Sicherheit des aesthetischen Gesetzes verbürgt wäre.

Das war der vorkritische Irrthum Schillers, dass er, um der Skepsis über den Werth der Kunst ledig zu werden, ein objectives Geschmacksprincip forderte, und glücklicherweise vergeblich suchte. Die aesthetische Gesetzmässigkeit befreit von dieser Illusion, den Werth des Kunstwerks an einem objectiven Gesetze messen zu wollen. Die aesthetische Gesetzmässigkeit bedeutet das Gesetz des aesthetischen Gefühls, dem jedes Kunstwerk gerecht werden muss; nicht aber eine begriffliche Regel, wie das Naturgesetz eine solche für die Erkenntniss ist. Diese Gesetzmässigkeit ist universell,

während ein objectives Geschmacksprincip immer nur relativ wäre. Auch hier bewährt sich Kants Methode: Ausgehen von dem Factum, hier der Kunst, wie dort der Wissenschaft; und Aufsuchen der Gesetzlichkeit in den Grundlagen des Bewusstseins. Es ist der höchste Triumph dieser Methode, dass Natur und Sittlichkeit, die Urbilder der Gesetzlichkeit, in das Gefühl des Schönen verwandelt werden. Wie könnte es dieser Verwandlung an dem Character reinster Gesetzlichkeit gebrechen?

An die Begründung des aesthetischen Gesetzes und seine Befreiung von der Steifheit eines autoritativ festgelegten Maassstabes für die aesthetische Beurtheilung des einzelnen Kunstwerkes schliesst sich die Deutung an, durch die Kant auch hier die Idee des Absoluten in die Aufgabe eines Problems auflöst. Seit den griechischen Zeiten, besonders im aesthetischen Neuplatonismus, der für die Kunst der Renaissance so bedeutsam wurde, hat man das Absolute als den Urgrund des Schönen postulirt. Kant erkennt es an, das intelligible Substrat des Schönen, wie er es nennt. Und echt deutsch ist die Auflösung, die er ihm giebt.

Das Eigenthümliche unserer klassischen Literatur beginnt mit Herder. Die aesthetische Erziehung tritt mit ihm als centrales Problem hervor. Auch in Humboldt lebt es, und endlich wird es Leitgedanke in Schiller. Die Richtung aber, welche diese aesthetische Erziehung verfolgt, ist die auf Humanität. Die Idee der Humanität ist das Lebensprincip unserer klassischen Literatur.

Die Idee der Humanität nun enthüllt Kant als den Sinn und Inhalt des Absoluten, welches man für das aesthetische Bewusstsein fordert. Es schien dasselbe, dieweil es ja nur

ein Gefühl ist, subjectiv, wechselnd und wandelbar zu sein. Jetzt aber zeigt es sich, dass es in nichts Geringerem seinen Ursprung und seine Bürgschaft hat als in der Idee der Humanität selbst. Das Subjectivste des Menschlichen, das Gefühl für das Schöne, es wurzelt in der Idee der Menschheit, welche auch den letzten Grund der Ethik bildet. Das ist die hohe Aufgabe der Kunst des Genies, und darin allein bewährt sie sich in den Jahrhunderten: — denn nicht der Geschmack des Tages und flüchtiger Jahrzehnte vermag hier Zeugniss abzulegen — dass sie Völker und Weltalter vereinigt, verbrüdert, in dem Gefühl der Menschlichkeit versöhnt. Vor den Werken des Genies verschwindet die Differenz der Individuen, der Völker, der Zonen und der Zeiten; in ihnen offenbart sich energischer und evidenter, als es selbst der Sittlichkeit bisher beschieden war, die Idee der einheitlichen Menschheit.

Die Erkenntniss des Genies, das ist der Gipfel des Systems der Philosophie, das Kant errichtet hat. Nach seiner Terminologie soll es in der Wissenschaft kein Genie geben; in ihr ist der stetige Gang der Forschung Richtung gebend. Den Genius aber dürfen wir dennoch in der Wissenschaft, und zumal in der Philosophie anerkennen. Und es ist die erste Vorbedingung der wissenschaftlichen Dankbarkeit und der nationalen Pietät, den Genius zu erkennen; das Distanzgefühl für den Genius immer tiefer auszubilden. Es ist dies die elementarste Bedingung für den Geschmack des Stils in der Geschichte der Philosophie.

Mit dem Respect vor dem Genius verschmilzt die Ehrfurcht vor dem Menschen; vor der Lauterkeit, der keuschen,

überall bis an die Grenze denkenden Wahrhaftigkeit des Mannes; der natürlichen, innigen Menschenfreundlichkeit, die Schüler und Zeitgenossen von seinem Bilde hatten; vor der schlichten Geradheit und Treue im Leben, und der Sokratischen Demuth im Amte, auch wo ihm sachliches Unrecht geschah; vor dem Feuergeist seiner Mahnungen gegen die Feinde der Aufklärung und der souveränen Vernunft; vor der grundsätzlichen Klarheit, Einheitlichkeit und selbstlosen Vornehmheit seines politischen Charakters; vor der kerngesunden, für den fortschreitenden Sieg des Guten zuversichtlichen, reinen Humanität dieses Weisen.

Er hatte die Selbstgewissheit seiner ewigen Wirkung; daher tritt seine Person niemals aus der Discretion seiner Sache hervor; auch wo der Athem des persönlichen Gefühls leise mitschwingt.

Seine Sachlichkeit giebt seinem Stil das Gepräge. Er hat mit der Macht der Ursprünglichkeit auch die Feierlichkeit, wie sie Winckelmann hatte; aber sie ist ausgebreitet über den gewaltigen Gliederbau der Perioden, in denen seine Gedanken sich gestalten; sie athmet nicht in dem Pathos der Ideen, geschweige in dem Hochgefühl seiner Gedanken; nur selten lässt er bei der Wiedererweckung der ethischen Ideen den Schwingen der Sehnsucht und des Glaubens ihren Lauf. Seiner Dialektik fehlt es freilich nicht an Salz und Lauge, ebenso wenig aber an Schmelz und Balsam; die Antithesen mit ihren epigrammatischen Spitzen ringen sich immer aus der Wucht der Begriffe und ihrer Gegensätze hervor. Dabei ist die Einfalt des Humors, der Sokratischen Ironie vergleichbar, die durchgehende Grundstimmung; sie liegt wie ein zarter Morgenduft über dieser gothischen Architektur.

Anschaulichkeit wetteifert überall mit der abstracten Strenge und Tiefe. Der Sinn für die Natur hält diese Frische der Anschaulichkeit lebendig. Der Stil hat überall die angemessene Fülle; nirgend ist Kargheit, noch Eile, sondern ein beschauliches Ausathmen der quellenden Gedanken; ein Reichthum auch an Worten und wechselnden Wendungen. Es ist, wie bei Beethoven, dem dieser brüderliche Genius nicht fremd geblieben ist, eine Stetigkeit der Motive, und ein unerschöpflicher Wandel in ihrer Verarbeitung.

An seinem Stil — der grosse Mensch wenigstens stellt sich unverhüllt in ihm dar — kann daher auch der Leser seiner Werke über das Maass seines eigenen Vermögens sich orientiren. Man tadelt Michelangelo nicht, ohne sich selbst blosszustellen. Man hat Kant nicht zu lesen, sondern sich in ihn zu versenken. An ein grösstes Kunstwerk muss man sein Leben setzen. In der Welt des Genius stumpft sich das Erleben nicht ab; es wächst vielmehr, indem es immer wieder sich erneuert, und immer neues Licht aufgehen lässt. Das Individuum ist, wie Schiller sagt, unerschöpflich.

Es ist nicht ohne historische Bedeutsamkeit, dass wir nach einem Jahrhundert den Todestag unseres philosophischen Genius feiern. Am hundertjährigen Geburtstage war keine Stimmung in Deutschland, diesen zu feiern. Jetzt feiert die Welt mit uns, so weit man den echten Hort der geistigen Freiheit erkennt, und nicht fürchtet. Die Arbeit an Kants System und für Kants System hat seit einem Menschenalter begonnen. Das Jahrhundert aber, so dürfen wir hoffen, wird nicht zu Ende gehen, ohne dass sie, und zwar als Arbeit an Kant und für Kant, getreulich und gründlich fortgeführt worden wäre. Und bei diesem feierlichen Anlass möge die

Zuversicht ausgesprochen werden dürfen, dass es auch der sittliche Kern der philosophischen Arbeit des Jahrhunderts sein werde, der an diesen Namen innerlich und wahrhaft sich anschliessen wird. Eine Erkenntniss aber muss dabei leitend sein, leitend werden: ein Genius ist es, dessen Werk, dessen System wir fortzuführen haben. Ein Jahrhundert ist seit seinem Tode verflossen. Aber noch manches Jahrhundert mag kommen und gehen, ehe seines Gleichen wieder erscheinen wird.

Von demselben Verfasser erschien im Verlage von Bruno Cassirer, Berlin:

# System der Philosophie

(in 4 Teilen).

## Erster Teil:

## Logik des reinen Erkennens

XVII, 520 Seiten gr. 8°.

**Preis 14 Mark; gebunden 15,50 Mark**

Unter der Presse befindet sich:

## Zweiter Teil:

## Ethik des reinen Willens

Der zweite Band des auf vier Bände berechneten „Systems der Philosophie“ wird sich in Umfang und Ausstattung eng dem ersten Bande anschliessen.

**Zu beziehen durch jede Buchhandlung.**

Früher erschienen in Ferd. Dümmler's Verlag, Berlin:

## Hermann Cohen:

**Das Princip der Infinitesimal-Methode** und seine Geschichte. 3.60

**Kants Begründung der Ethik** . . . . . 6.—

**Kants Begründung der Aesthetik** . . . . . 9.—

**Kants Theorie der Erfahrung**, 2. umgearb. Auflage 12.—

In unserem Verlage erschien:

**Bergmann, Julius**, Grundzüge der Lehre vom Urtheil. 4. 46 S. 1.60

— Ueber den Utilitarianismus. Rede beim Antritt des Rektorats am 14. Oktober 1883. gr. 8. 33 S. —.75

— Das Ziel der Geschichte. Rede bei der Marburger Universitätsfeier des Geburtstages Seiner Majestät des Kaisers am 22. März 1881. gr. 8. 27 S. —.75

— Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie. gr. 8. VIII, 484 S. 8.—

— System des objektiven Idealismus. gr. 8. X, 256 S. 4.80

**Cassirer, Ernst**, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. gr. 8. XIV, 548 S. 9.—

**Cohen, Hermann**, Platons Ideenlehre und die Mathematik. 4. 32 S. 1.20

**Görland, Albert**, Aristoteles und die Mathematik. gr. 8. VII, 211 S. 4.50

**Horovitz, Jakob**, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung. gr. 8. XIII, 127 S. 2.40

**Leder, Hermann**, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes. gr. 8. 93 S. 1.80

**Meydenbauer, A.**, Kant oder Laplace? Kosmologische Studie. gr. 8. VI, 56 S. 1.20

**Müller, Ferdinand August**, Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Bedeutung der Weber'schen Versuche. Eine Untersuchung auf Kantischer Grundlage. gr. 8. VI, 158 S. 3.—

— Das Problem der Kontinuität in Mathematik und Mechanik. Historische und systematische Beiträge. gr. 8. IV, 123 S. 3.—

**Natorp, Paul**, Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. gr. 8. VIII, 190 S. 4.—

— Die Ethica des Demokritos. Text und Untersuchungen. gr. 8. VII, 198 S. 5.—

— Philosophische Propädeutik (Allgem. Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. gr. 8. 68 S. 1.—, kart. 1.20

— Pädagogische Psychologie in Leitsätzen zu Vorträgen, gehalten im Kursus wissenschaftlicher Vorlesungen für Lehrer und Lehrerinnen zu Marburg 1901. gr. 8. 19 S. —.40

— Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. gr. 8. 63 S. 1.— kart. 1.20.

**Schmidt, Karl**, Beiträge zur Entwicklung der Kant'schen Ethik. gr. 8. 105 S. 2.—

15/7/63 mca

B
2797
C6

Cohen, Hermann

Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant gehalten am 14. Februar 1904

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 22 03 019 8